

Ks. Marian Zdzisław Stepulak
Katolicki Uniwersytet Lubelski

CNOTY A ROZWÓJ MORALNY I RELIGIJNY CZŁOWIEKA

WPROWADZENIE

Współcześnie mówi się o kilku podejściach związanych z działaniem ludzkim w aspekcie moralnym. Można więc koncentrować się na działaniu, które powinno być dokonane ze względu na normy moralne (podejście nomologiczne), jak i na wartościach działania spełniającego powinność jego podjęcia wymaganą przez normę (podejście aksjologiczne), na tzw. wzorcach osobowych (podejście egzemplarystyczne) oraz to, co jest szczególnym przedmiotem naszego zainteresowania, na postawach moralnych czyli cnotach (podejście aretologiczne)¹.

Nauka, która w szczególny sposób zajmuje się problematyką cnót nosi nazwę *aretologii* (gr. *arete* – dzielność, cnota, *logos*, słowo). Jest to dział etyki i teologii moralnej. Początki aretologii sięgają starożytnych kierunków etycznych, zorientowanych antropocentrycznie. Już Ajschylos akcentował kilka cnót podstawowych (roztropność, cierpliwość). Próbę interpretacji cnót podjęli sofisci, którzy uzależniali cnoty od płci i wieku. Sokrates uważał cnotę za sprawność moralną właściwą wszystkim ludziom, zapewniającą im korzyść i szczęście. Cynicy zaś uważali cnotę za jedyne dobro i najwyższy cel życia. Platon wprowadził teorię współdziałania cnót, kierujących działaniem poszczególnych warstw duszy: rozumnej – mądrość, impulsywnej – męstwo, pożądlivej – umiarkowanie. Ich współdziałaniem kieruje sprawiedliwość. Arystoteles natomiast, dzieląc cnoty na dianoetyczne (odnoszące się do poznawczej działalności rozumu) i etyczne (obejmujące działanie rozumu w sferze życia praktycznego), podkreślił naczelną rolę roztropności, która stanowi podstawę dla cnót etycznych, spaja je, choć równocześnie jest od nich zależna. Aretologia stoików opierała się na podporządkowaniu cnoty idei *apathei*, którą uważali za najwyższy cel życia moralnego, zapewniający niezależność. Według Plotyna, który stworzył

¹ T. Styczeń, *Etyka*. w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t.4. Lublin 1985, s. 1231.

własny podział cnót (obywatelskie, oczyszczające, kontemplacyjne), występuje idea upodobnienia się człowieka przez cnotę do Boga. U epikurejczyków cnota spełniała jedynie funkcję uszczęśliwiająca².

Podstawę aretologii biblijnej cechuje teocentryzm w centrum którego jest sam Chrystus jako zapowiedziany Mesjasz obdarzony pełnią cnót. Według aretologii biblijnej cnota jest zarówno darem boskim, jak i sprawnością ludzką, zawiera też kilka zestawów cnót chrześcijańskich. U podłoża aretologii pisarzy chrześcijańskich, znajdujących się pod wpływem stoików, było biblijne uzasadnione przeświadczenie o religijnych charakterze cnoty i jej roli w dążeniu człowieka do Boga. Np. św. Ambroży w odniesieniu do czterech cnót, które nazwał kardynalnymi, pierwszeństwo przypisywał męstwu. Augustyn oparł swoją aretologię o ewangelijną ideę miłości. Także Grzegorz I Wielki oparł aretologię na cnocie miłości.

Św. Tomasz z Akwinu na schemacie 3 cnót teologicznych, 5 sprawności intelektualnych i 4 cnót kardynalnych zbudowała wielką syntezę aretologiczną. Przez ukazanie miłości jako podstawowej cnoty chrześcijańskiej oraz związku między cnotami aretologia Tomasza ma postać całościową i uwypukla pozytywny charakter moralności chrześcijańskiej³.

Inny kierunek poszukiwań obrał Duns Szkot. Twierdził on, że cnoty moralne oparte są na woli i są niezależne od roztropności. Nie przyjmował nadprzyrodzonych cnót moralnych, ponieważ miłość z racji swej centralnej pozycji nadaje wszystkim cnotom naturalnym rangę nadprzyrodzonych.

D. von Hildebrand w dyskusji z aktualnymi tendencjami w aretologii i w nawiązaniu do klasycznej definicji cnót określał je jako trwałe właściwości charakteru osoby, stałe postawy i nieustanne poczucie odpowiedzialności⁴.

Obecnie aretologia spotyka się z pewnymi sprzeciwami z uwagi na możliwość interpretowania jej w sposób zbyt atomizujący osobowość ludzką, mimo to znajduje ona swoich zwolenników, zwłaszcza w kręgu tomistów.

W mojej prezentacji problematyka cnót będzie się odnosić do zagadnień związanych z osobowością, a mówiąc ściślej z wpływem cnót na kształtowanie osobowości osoby ludzkiej.

1. PROBLEMATYKA CNÓT

Cnota (gr. *areté* – zaleta; łac. *virtus* – od *vir* – mężczyzna, bohater, lub *vis* – siła, moc; pol. od: cny, zacny, cenny). Grecko – rzymska moralność i etyka starożytności w sposób daleko idący oparta jest na pojęciu cnota.

² R. Cyrklaff, J. Wichrowicz, *Aretologia*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t.1, Lublin 1985, s. 903.

³ A. Usowicz, *Układ cnót i wad w związku z życiem uczuciowo – popędownym u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 1939.

⁴ D. von Hildebrand, *Helligkeit und Tüchtigkeit. Tugend heute*, Regensburg 1969.

Wypracowano różne definicje cnoty. Św. Tomasz z Akwinu (+ 1274) nazywa cnotę sprawnością dobrego działania (STh I-II, q.55, a.3). Mówi też, że cnota jest dyspozycją człowieka do tego, co najlepsze (STh I-II, q.55, a 2, ad 3). Inna jego definicja brzmi: cnota jest dobrą jakością umysłu, która zapewnia prawy sposób życia i nie służy nikomu do złego użytku, a sprawia ją w nas Bóg bez nas (STh I-II, q.55, a. 4). Cnota jako element składowy doskonałości zalicza się do sprawności (habitus). W odróżnieniu od dyspozycji (chwilowa i przemijająca właściwość działania), sprawność jest trwałym przymiotem zdolności działania (wiedzy), trudno usuwalnym i ustawiającym ją w określonym kierunku. W pojęciu cnoty oprócz elementu usprawnienia, zawiera się także element wartości w znaczeniu określonego dobra moralno – duchowego, np. pokory, sprawiedliwości itd. Znaczenie moralne usprawnienia pozostaje niejako na służbie wartości jako dobra moralnego danej cnoty, które stanowi o aktualnej doskonałości człowieka (naturalnej i nadprzyrodzonej). Dzięki niej postępowanie człowieka jest dobre (moralnie), usprawnienie zaś władzy jako zdolności działania jest w odniesieniu do tego dobra elementem służebnym⁵.

Pojęcie cnoty zakłada pewną stałość i zdecydowanie, strukturę trwałą, nabytą lub daną przez Boga, w zależności od typu cnoty, która pozwala, by wybór podstawowy, leżący u źródeł nawrócenia, trwał i wydawał owoce. W ten sposób wznosi się byt moralny człowieka jako druga natura, która czyni łatwiejszym i pewniejszym powolne zmierzanie do doskonałości przez naśladowanie wzoru, jakim jest Chrystus

1.1 Cnoty naturalne

Wyrastają one z psychosomatycznej natury człowieka i rozwijają się w wyniku osobistego wysiłku, wychowania i samowychowania. Ich źródła nie należy szukać bezpośrednio w Bogu i Jego łasce, ale w tym, co całkowicie przynależy do człowieka i określa jego *esse* oraz jego możliwości działania, czyli w jego naturze. Tak rozumiana cnota jest doskonałością moralną, która pośrednio stanowi o doskonałości osoby (człowiek dobry). Dzięki cnotom nabytym, niezależnie od wszczepionych, człowiek może osiągnąć doskonałość moralno – duchową nawet o heroicznej wartości naturalnej. Ponadto cnoty nabyte stanowią naturalną podstawę trwałości dla cnót wszczepionych oraz przygotowują człowieka do ich otrzymania i kształtowania ich w życiu. Wszczepione zaś cnoty jako nadprzyrodzone umożliwiają z kolei wykorzystanie cnót nabytych dla życia duchowego.

⁵ P. Góralczyk, Cnota, W: M. Chmielewski, *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin – Kraków 2002, Wyd."M", s. 142-143.



W ten sposób cnoty nabyte i wszczepione wzajemnie się uzupełniają i dowartościowują z uwagi na realizację integralnego powołania⁶.

Do najważniejszych cnót naturalnych należą tzw. cnoty kardynalne (od łac. *cardo* – hak zawiasowy): roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Na nich niejako wisi i obraca się postępowanie człowieka. Są to główne cnoty w strukturze doskonałości moralno – duchowej, a zarazem nieodzowne elementy składowe każdej dojrzałej cnoty. Odnosi się to w szczególnym stopniu do roztropności jako podstawowego czynnika integrującego doskonałość życia człowieka⁷.

Między cnotami naturalnymi istnieje względna autonomia, bo chociaż mogą istnieć jedne bez drugich, to jednak aktualizacja doskonałości moralno – duchowej, odpowiednio do powołania człowieka, postuluje ich właściwą oraz wzajemną integrację. Można bowiem spotkać ludzi pracowitych, którym brak uczciwości i dlatego trudno ich nazwać dobrymi. Znaleźć też można ludzi, którzy deklarują się jako niewierzący, a równocześnie odznaczają się naturalną dobrocią i uczciwością, a więc doskonałością moralną. Względna autonomia, a zarazem immanentna tendencja do integracji jest znamieną dla cnoty jako doskonałości moralno – duchowej. Przejawia się ona nie tylko we wzajemnych relacjach między cnotami nabytymi i wszczepionymi, ale także między poszczególnymi cnotami zarówno w nurcie życia naturalnego jak i nadprzyrodzonego⁸.

Dzięki poszczególnym cnotom postępowanie człowieka, w odniesieniu do właściwego im rodzaju dobra, staje się wartościowe i sprawne, a pośrednio on sam staje się dobry w znaczeniu ogólnie pojętej doskonałości moralno – duchowej przysługującej jego osobie.

1.2 Cnoty nadprzyrodzone

Cnoty nadprzyrodzone są udzielane przez Boga wraz z łaską uświęcającą. Ukierunkowują one duchowe i moralne bycie oraz działanie człowieka na bezpośredni udział w życiu Trójjedynego Boga. Jak w wymiarze natury człowiek działa angażując się za pośrednictwem zdolności rozumu i woli, usprawnionych przez cnoty nabyte, tak w wymiarze nadprzyrodzonym natura podniesiona do realnego uczestnictwa w życiu Boga przez łaskę uświęcającą działa za pośrednictwem cnót wlaných (wszczepionych), które w tym wypadku pełnią rolę odpowiedników naturalnych uzdolnień, postępowania. Umożliwiają one człowiekowi trwale

⁶ Tamże, s. 143.

⁷ Tamże, s. 143; por. A. Słodkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000, s. 123 – 162.

⁸ Tamże, s. 143.

osobowe zaangażowanie o wartości nadprzyrodzonej, ponieważ sama zdolność działania nadprzyrodzonego polega na usprawnionej władzy naturalnej właśnie przez cnoty wszczępione⁹.

Naczelne miejsce wśród cnót nadprzyrodzonych zajmują trzy cnoty teologalne (Boskie): wiara, nadzieja i miłość. W nich i przez nie Bóg sprawia, że człowiek zdolny jest do uczestnictwa w Jego życiu. Całe życie chrześcijańskie pochodzi od Boga. On określa też jego treść, zarówno w punkcie wyjściowym przez wiarę i w jego rozwijaniu się dążeniowym ku pełni eschatologicznej przez nadzieję, jak też i w punkcie końcowym stanowiącym zjednoczenie z Bogiem przez miłość. A zatem treść tego, co określamy mianem życia cnotliwego, rozumianego w jego specyficznie chrześcijańskim znaczeniu, wyznaczona została i określona darem z góry, stanowi życie boskie czyli teologalne w nas. Bóg, jako Źródło i Dawca niepostaciowych darów łaski, jest ponadto bezpośrednią przyczyną sprawczą życia i doskonałości nadprzyrodzonej. Dary łaski nie należą się człowiekowi z przyrodzenia; otrzymuje je on darmo od Boga ze względu na swoje powołanie do życia i doskonałości nadprzyrodzonej¹⁰.

Doskonałość chrześcijańska jest więc doskonałością ontyczno – moralno – duchową w wymiarze natury i łaski, a jej osobowym kształtem jest człowiek dobry zgodnie z jego integralnym powołaniem, którego fundamentem i źródłem jest odwieczny zamysł zbawczy Boga. Z uwagi na nadprzyrodzone dobra łaski doskonałość chrześcijańska stanowi po prostu o świętości człowieka (ontycznej i moralnej) jako jego uczestnictwie w świętości samego Boga. Jako doskonałość moralno – duchowa utożsamia się ona z cnotami człowieka, czyli globalną doskonałością osoby, zaktualizowaną pod wpływem łaski i za pośrednictwem osobowego zaangażowania, która z kolei jest źródłem dobrego moralnie postępowania¹¹.

Warto zwrócić uwagę na wzrost cnót, który jest procesem związanym z drogą oświecającą. Odpowiada jej szczególny rozkwit cnót teologalnych i kardynalnych. Cnoty teologalne przez poddawanie się człowiekowi ich działaniu, rozwijają jego życie duchowe, zwracają go na bezpośrednie uczestnictwo w życiu Boga. Cnoty kardynalne zaś wraz z cnotami naturalnymi, które zdobywa się przez ćwiczenie i powtarzanie, przyczyniają się do czynnego postępu duchowego człowieka. Utrwalają się stopniowo jako *habitus*, czyli jako stała dyspozycja człowieka¹².

⁹ Tamże, s. 144; por. S. Moysa, „Teraz trwają te trzy”, Warszawa 1986.

¹⁰ Tamże, s. 144-145.

¹¹ Tamże, s. 144.

¹² S. Olejnik, *Cnota chrześcijańska*, w: *Studia Theologica Varsaviensia*, 1975, 13, 1, s. 43 – 74.



To sam Bóg przyczynia się do wzrostu cnót, gdy człowiek przyjmuje sakramenty, spełnia dobre uczynki bądź oddaje się modlitwie.

2. ROZWÓJ MORALNY CZŁOWIEKA

Dziecko przechodząc przez kolejne stadia rozwoju, pod wpływem czynników psychologiczno-społecznych stopniowo tworzy pojęcia tego, co słuszne lub niesłuszne (w zachowaniu własnym i innych), interioryzuje oceny i normy postępowania, kształtując z nimi dyspozycje emocjonalne do ich przestrzegania i mechanizmy samokontroli, co łącznie konstytuuje sumienie, oraz dyspozycję do zgodnego z nim postępowania, w wyniku czego kształtuje się moralność dziecka. Rozwój moralny prowadzi do powstania struktur ukierunkowujących osobowość dziecka, a szczególnie jego charakter ¹³. Uwzględniając powyższe okoliczności można mówić o kształtowaniu się cnót.

2.1. Fazy rozwoju moralnego

Z punktu widzenia formalnego moralny rozwój dziecka dzieli się na różne okresy. N. Bull uwzględniając stopień interioryzacji reguł, przyjmuje 4 fazy rozwoju:

1. **Anomii**, w której dziecko nie wie o istnieniu norm moralnych i nie może zrozumieć ich treści.
2. **Heteronomii**, w której istnieje już świadomość obowiązywania norm moralnych, ale ich akceptacja odbywa się po naciskiem autorytetu dorosłych z równoczesnym zrozumieniem konsekwencji społecznych w postaci kar i nagród, jakie łączą się z przekraczaniem tych norm lub ich przestrzeganiem.
3. **Socjonomii**, gdy normy moralne i ich przestrzeganie, uzależnione są od zjawisk w życiu społecznym jednostki (sympatii, liczenia się z opinią środowiska, głównie rówieśniczego, współdziałania na zasadach wzajemności, zabiegania o aprobatę otoczenia).
4. **Autonomii** (dochodzą do niej tylko nieliczne dzieci), w której najistotniejszą rolę w kierowaniu własnym postępowaniem odgrywają

¹³ A. Gołąb, *Problemy psychologii moralności*, w: *Etyka*, 8 (1973), s. 123-177; por. S. Kunowski, *Proces rozwoju moralności*, w: *Seminare*, 1979, 4, s. 39-55; R. Murawski, *Rozwój i wychowanie moralne dzieci i młodzieży*, w: *Seminare*, 1979, 4, s. 57-74; M. Ossowska, *Pojęcie moralności*, w: *Etyka*, 1966, 1, s. 19-28; J. Piaget, *Rozwój ocen moralnych dziecka*, Warszawa 1967; W. Terlecka, *Poczucie powinności moralnej u dzieci przedszkolnych*, Warszawa 1975.

przekonania moralne niezależnie od opinii innych ludzi lub od zewnętrznych sankcji.

A.Th. Jersild i A. Bandura ze względu na typ odpowiedzialności wyróżniają:

1. Okres odpowiedzialności obiektywnej. Występuje tu konkretyzm moralny, dotyczący zwłaszcza wielkości materialnej szkody i kary, a nie intencji, motywów i okoliczności.
2. Okres odpowiedzialności subiektywnej, ciężar złych czynów osadza w słownictwie wyrażającym intencję działającej osoby, a nie materialną konsekwencję działania.

J. Piaget¹⁴ akcentował cztery okresy rozwoju ocen moralnych:

1. Faza amoralna, bez świadomości reguł (do około 2 roku życia).
2. Faza heteronomiczna świadomości reguł, w której zasady moralne uważane są za obowiązujące i niezmiennie (3-8 roku życia).
3. Faza reguły racjonalnej, w której uświadamia sobie rację bytu oraz społeczny charakter reguł (9-11 rok życia).
4. Faza autonomicznej świadomości, w której reguły postępowania dziecko przyjmuje za własne, kształtujące się w kontaktach partnerskich z wychowawcami (11-12 rok życia).

L. Kohlberg¹⁵ akcentował poznawczy rozwój, przejawiający się w rozwiązywaniu **dylematów moralnych**, stąd też wyróżnił u dzieci:

1. Poziom przedmoralny, w którym brak właściwego rozumienia zasad oraz osądu dobra i zła, a także powinności.
2. Poziom przedkonwencjonalny – dziecko dobro i zło wyraża w terminach konsekwencji zewnętrznej (kara-nagroda) albo fizycznej mocy głoszącej dane zasady.
3. Poziom konwencjonalny, czyli autonomiczny (wyjątkowo osiągalny), w którym określenie wartości moralnych i zasad postępowania występuje niezależnie od autorytetu grupy.

Dziecko może przejść na wyższy poziom moralny z pominięciem niektórych faz, co sprawia, że w rozwoju tym występują znaczne różnice indywidualne.

¹⁴ Dz.cyt., 1967.

¹⁵ *Moral stages and moralization*, w: T. Linkons (red.), *Moral development and behaviour*, New York 1976.



Od strony merytorycznej w I fazie (do 2-3 lat) brak zinternalizowania jakichkolwiek reguł postępowania moralnego. W następnej (3-4 lata) zaś, dziecko orientuje się jakie postępowanie aprobują dorośli, a jakie nie. Wraz z rozwojem mowy dziecko przyswaja sobie wiele określeń (ładny-brzydki, grzeczny-niegrzeczny). U dziecka (4-6 roku życia) przedszkolnego lepsza jest prawidłowa werbalizacja reguł moralnych niż ich realizacja, nie ma bowiem dziecko dostatecznie ukształtowanych mechanizmów samokierowania. Od 6 roku życia dziecko uwarżliwia się na normy moralne własnej rodziny, a także innych grup. Od 9 roku życia ma zdolność ujmowania motywów słusznego postępowania ze względu na różne potrzeby innych ludzi, zrozumienie podstawowych reguł moralnych oraz rozróżnianie przekonań moralnych.

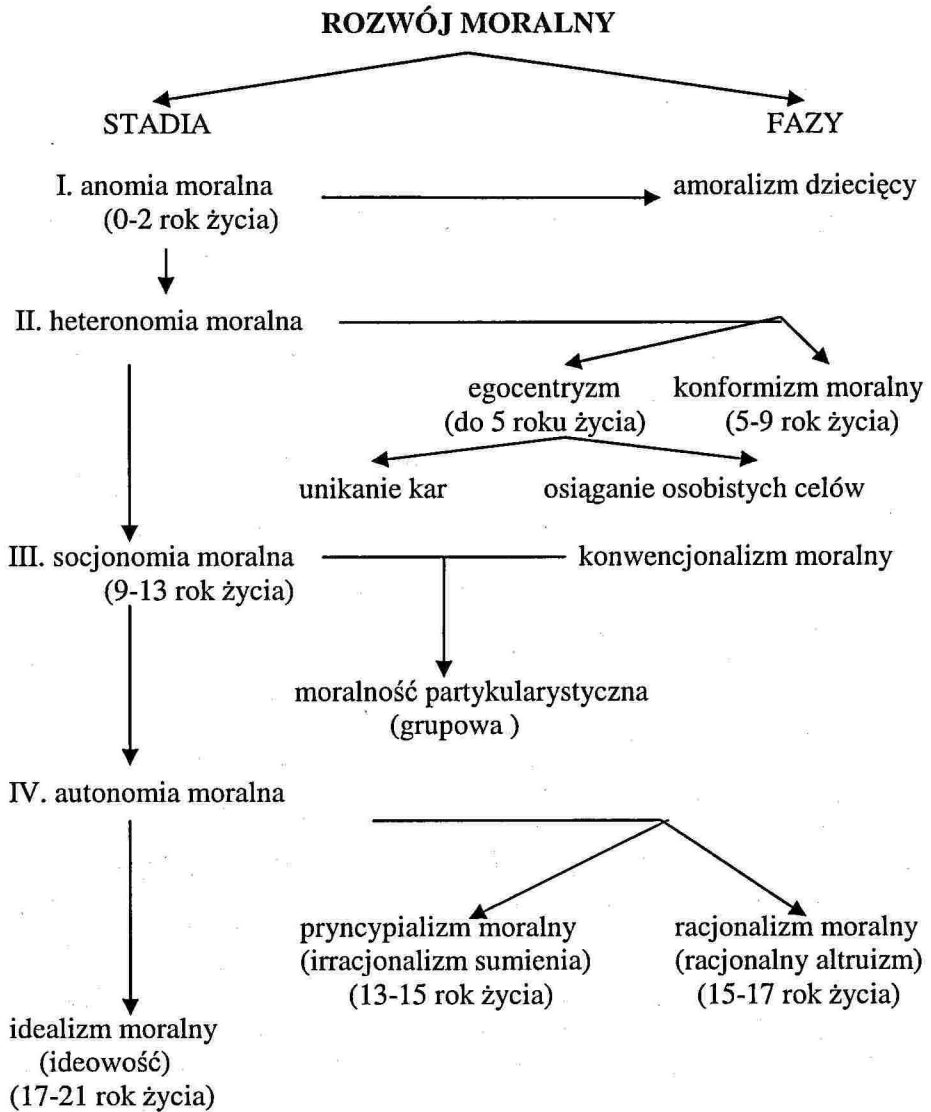
Bardzo ciekawie, w sposób możliwie całościowy stadia i fazy rozwoju moralnego przedstawia H. Muszyński¹⁶ (zob. rys.1).

2.2. Dziedziny rozwoju

Dziecko jest egocentryczne w poznawaniu. Ujawniające się bardzo wcześnie (w niemowlęctwie) przejawy zazdrości wynikają z egocentryzmu dziecka i powiązane są z agresją. Podobne źródła mają zazwyczaj skargi dziecka o antyspołecznym charakterze. Mówienie niezgodne z rzeczywistością traktuje dziecko jako fakt obojętny, jeśli robi to dla zabawy lub nie zdaje sobie sprawy z tego, że mówi nieprawdę (konfabulacja), albo jako zły czyn, jeśli celowo wprowadza innych w błąd ze świadomością negatywnych aspektów tego czynu, to jest kłamstwo.

Wraz z rozwojem mowy przyswaja sobie kategorię własności („moje-nie moje”). Dziecko będąc w rodzinie o charakterystycznym podziale ról, obowiązków, kompetencji oraz z racji potrzeby bezpieczeństwa w naturalny sposób wykazuje tendencję do posłuszeństwa wobec osób znaczących, ale mimo to przejawia różne formy nieposłuszeństwa. Nieposłuszeństwo często wiąże się z agresją, niekiedy o podłożu patologicznym. Jest też wyrazem akcentowania własnego „ja”, szczególnie w okresie przekory oraz w związku z potrzebą imponowania w środowisku rówieśniczym. W okresie przekory nieposłuszeństwo bywa przejawem kształtowania się własnej tożsamości. W relacji do siebie i innych ujawnia się seksualność. Zainteresowanie własnym ciałem, różnicą płci, własnym pochodzeniem.

¹⁶ *Rozwój moralny*, Warszawa 1983 s. 56.



Rys.1. Kierunek i przebieg rozwoju według H. Muszyńskiego

Psychologia rozwojowa, która zajmuje się także genezą i kształtowaniem się moralności nie uwzględnia wprawdzie problematyka cnót naturalnych i nadprzyrodzonych, ale w sposób pośredni w innym naukowym paradygmacie można by odnaleźć odniesienie o szczególnej roli cnót w moralności i religijności osoby ludzkiej.

3. SAKRAMENTALNA FORMACJA SUMIENIA

Sakramentalna formacja sumienia możliwa jest – według A.J. Nowaka¹⁷ - tylko w Kościele. W procesie sakramentalnej formacji sumienia osoba przechodzi przez następujące fazy:

1. **Faza symbiotyczna (okres prenatalny i perinatalny).** W okresie prenatalnym dziecko powinno doświadczać poczucia bezpieczeństwa. To nieświadome przeżywanie doświadczenia istotnie wpływa na poczucie bezpieczeństwa. Matka, która żyje sakramentalnie włącza dziecko w dynamizm Misterium Pańskiego.
Symbioza matka – dziecko trwa również w okresie perinatalnym. W tej fazie dziecko dzięki matce rozpoznaje pierwszą osobę w miłości, a także w matce dziecko doświadcza Chrystusa. Dla matki od chwili chrztu dziecko staje się „tabernakulum Chrystusa”. Przez gesty miłości matka umacnia i rozwija przaufanie – późniejszy fundament relacji do ludzi i do Boga. Dziecko uczy się zaufania do „ty”. Miłość matki świadomej swego powołania, otwiera sumienie dziecka na miłość do Chrystusa.
2. **Faza identyfikacji – do 3 roku życia.** W tej fazie dziecko posiada „sumienie wspólne” z matką i ona jest osobową normą moralną. Dziecko postępuje w myśl zasady – „kto jest taki jak moja mama, ten jest dobry”. Cała troska matki wokół dziecka służy formacji sumienia. Matka w tym okresie jest dla dziecka wszystkim. Autorytet ojca ujawnia się w dalszej kolejności.
3. **Faza autorytetu – do 6 roku życia.** Dziecko zaczyna zwracać się coraz wyraźniej ku ojcu. Przykład wierzącego i kochającego ojca wzmacnia pozytywnie proces formacji sumienia. Stopniowo dziecko rozpoznaje w rodzicach autorytet, co sprawia, że stają się oni wzorem i zasadą dla heteronomicznego sumienia dziecka. Dziecko uczy się rozpoznawać różne powinności. Istotną zasadą kształtującą sumienie jest posłuszeństwo rodzicom, a co za tym idzie i Chrystusowi. Być dobrym – to tyle co być posłusznym. W relacji do matki przeważa czynnik miłości, w relacji do ojca – podziw i szacunek.
4. **Faza *superego* – od 6 roku życia.** Struktura *superego* nie jest sumieniem w sensie ścisłym. Jest raczej sumieniem „prowizorycznym”, ukształtowanym przez zespół zakazów i nakazów. Dziecko posługuje się systemem moralnym przejętym od rodziców. Stąd też jest to raczej symbol sumienia, coś co jest jeszcze

¹⁷ Notatki wykładowe z psychologii eklezjalnej, rok akademicki 2005/2006.

niosobowe. Jednakże jest to faza konieczna drodze ku formacji sumienia wolnego i autonomicznego, która na etapie późniejszej formacji musi ulec rozbiciu dzięki funkcji *superego* dziecko uczy się doświadczać i przeżywać poczucie winy.

5. **Faza hierarchii wartości.** Nakazy i zakazy domu rodzinnego tracą stopniowo na znaczeniu, ulegają relatywizacji. Zachowanie nie jest już oceniane tylko na bazie autorytetu. Młody człowiek zdecydowanie częściej pyta – dlaczego należy czynić dobro, a unikać zła. Poszukuje obiektywnej normy lub norm, stopniowo tworząc zhierarchizowany system. Jest to moment narodzin sumienia osobowego. Odkrycie i przyjęcie norm obiektywnych, wzmacnia poczucie autonomii. Chrystus jawi się jako Prawodawca, często wymagający, ale również jako Mistrz. Młody człowiek czyni powolne kroki, ku samostanowieniu, mimo, że naraża się często na błędy czy grzechy.
6. **Faza relacji osobowej.** W procesie formacji sumienia dochodzi się do osobowego zwrotu. Człowiek staje twarzą w twarz z Chrystusem. Tak, wypowiedziane Mu, prowadzi do transformacji sumienia osobowego w chrześcijańskie sumienie osobowe. Sumienie chrześcijanina staje się wolne i autonomiczne jeśli wszystkie prawdy odnosi do Prawdy Osobowej – Jezusa Chrystusa. Dzięki Niemu otrzymuje właściwą ocenę postępowania i jednocześnie może odczytać wolę Bożą. Tak uformowane sumienie zdecydowanie trudniej wprowadzić na bezdroża ideologii. Ponadto dzięki ocenie sumienia osoba jest w określonej sytuacji dolna wznieść się ponad poziom przepisu – Literę, aby ukazać moc Miłości i Ducha. Człowiek staje się tu świadkiem Chrystusa.

Można powiedzieć, iż każde sumienie podlega formacji i jest uwarunkowane przez wpływy wychowawcze, wrażliwość moralną, odkrycie hierarchii wartości. Staje się jednak wolne, gdy prawdy częściowe odnosi do Chrystusa Prawodawcy. Osobowość dojrzała przewycięża *superego* przez sumienie osobowe.

IV. DOJRZAŁA OSOBOWOŚĆ (HOMO RELIGIOSUS. HOMO NOVUS. HOMO CONSECRATUS)

Kształtowanie cnót w rozwoju ludzkiej osobowości ma odniesienie do trzech poziomów funkcjonowania osoby. Podstawowym poziomem jest człowiek religijny, a następnie człowiek nowy, najwyższym zaś poziomem jest człowiek konsekrowany.

4.1. Homo religiosus

Żadna dyspozycja psychiczna nie łączy tak definitywnie człowieka ze światem wewnętrznym i zewnętrznym jak właśnie tylko człowiekowi właściwa dyspozycja religijna. W niej wyraża się człowiek. Tam, gdzie jest człowiek, tam również jest symbol i religia. Człowiek z natury swej jest istotą religijną. Termin „Bóg” należy do definicji terminu „człowiek”. Nauka nie zna języka twierdzeń bez terminu „Bóg”. Już ten fakt mówi bardzo dużo o ludzkiej naturze. Gdyby zaniknął termin „Bóg”, człowiek zawróciłby do środowiska zwierząt, po prostu przestałby być człowiekiem.

Współcześnie powszechnie przyjęta jest teza, że nauka nie zna kultury bez religii, ani też religii bez kultury. Homo religiosus wyraża się w konkretnej kulturze i w niej się zamyka. Rozumienie Boga, kształtowanie się obrazu Boga w psychice człowieka ma swoje uwarunkowania kulturowe. Już sam fakt, że można w człowieku ukształtować odpowiedni obraz Boga (imago Dei) świadczy o właściwej człowiekowi dyspozycji religijnej, bez której wszelka formacja idei Boga byłaby niemożliwa. Fenomeny religijne pojawiły się na globie ziemskim wraz z człowiekiem. Religia zatem przynależy do człowieka i nie sposób ją wyłączyć z ludzkiej natury, podobnie jak nie sposób wyłączyć z rzeczywistości ludzkiej kulturę. Kultura bez religii jest niemożliwa do wyobrażenia tak, jak niemożliwa w środowisku zwierząt jest symbolika czy język twierdzeń¹⁸. K. Rahner twierdził, iż religijność jako religia subiektywna należy do pełnego wyposażenia bytu ludzkiego, należy do pełni humanizmu. Można więc powiedzieć, że religia jako zjawisko ogólnoludzkie wyrasta z wyposażenia ludzkiego bytu. Doświadczenia religijne nie są ciałem obcym w psychice człowieka, lecz należą do całości jego życia.

4.2. Homo novus

Termin homo novus jest bardzo znaczący w Nowym Testamencie. Występuje on na kartach Pisma 168 razy. Pierwszy homo novus to sam Jezus Chrystus, który Swoim Paschalnym Misterium dał absolutny priorytet życiu. Celem bowiem życia jest Życie (por. J11,25; 14,6). Człowiek przechodzi z pozycji homo religiosus na pozycję homo novus w momencie przyjęcia sakramentu chrztu świętego, który jest ponownym narodzeniem z wody Ducha Świętego i przyobleka człowieka w Chrystusa. Przyjąć całą mocą osobę Chrystusa znaczy stać się homo novus. Specyfika takiego człowieka polega na orientacji w kierunku Chrystusa. Termin homo novus ma wymiar

¹⁸ A.J. Nowak, *Homo religiosus*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin – Kraków 2002, s. 336 – 337.

tajemnicy, bowiem nie jest on uchwytny psycho – socjo – metrycznie. W terminie homo novus jest czytelny wymiar mistyczny. Homo novus żyje w Bogu, żyje życiem wiary w Syna Bożego. Przyjęcie sakramenty chrztu świętego powoduje pogrzebanie starego człowieka, w tym celu, by całkowicie żyć w Chrystusie. Ten właśnie styl, który w wyraźny sposób cechuje homo novus jest czytelny w służbie Ciału Mistycznemu, w miłości bliźniemu. HN powinien być jednak świadomy, że może utracić wszystko, co jest nowością w jego życiu, gdy odłączy się od Kościoła. W HN działa Chrystus, ale również HN działa w duchu Chrystusa, wchodzi w głębokie relacje interpersonalne.

Homo novus może w tym świecie uchodzić za kogoś „głupiego”. Każdy bowiem, kto odrzuca Chrystusa, odrzuca godność i wartość osoby ludzkiej. Gdzie zaś nie ma osoby, tam nie ma również miłości. Mądrością w Chrystusie nie jest rewolucja, lecz Miłość! Nie znaczy to, by kanonizować nowego człowieka. HN jest głęboko świadom swoje grzeszności, jeżeli moźoli się i nie wszystko udaje mu się wykonywać w duchu Chrystusa, odczuwa swą niedoskonałość, wtedy na nowo startuje, i Chrystus przyznaje się do niego. HN nie jest kimś, który przywdział odświętną szatę, natomiast w ciągu tygodnia zawiesza ją na haku. HN udaje się wraz z Chrystusem do swoich codziennych zajęć. Wnosi także Chrystusa do życia rodzinnego, obywatelskiego, politycznego, społecznego, etnicznego, narodowego i międzynarodowego. HN przemienia także kulturę, która ma swoje źródło w Dobrej Nowinie i jest wówczas kulturą miłości i przebaczenia, pokoju i sprawiedliwości, kultura Ducha¹⁹.

Homo novus nie może wzrastać, integrować siebie w Chrystusie nie żyjąc sakramentalnie. Kościół bowiem nie jest religiocentryczny ani nawet eklezjocentryczny, lecz chrystocentryczny. Nie integruje nowego człowieka w Rodzinie Sakramentalnej, jaką jest Kościół, lecz właśnie w Chrystusie. W tym kontekście można powiedzieć, że każdy HN podlega bardzo swoistemu procesowi wychowawczemu zwanemu chrystoformizacją. Stać się HN oznacza wejść na wąską sakramentalną drogę życia, która prowadzi do z radości doczesnej do wiecznej.

4.3. Homo consecratus

Homo consecratus jest takim przypadkiem homo novus, który intensyfikuje do maksimum swój wysiłek przybliżenia się do Logosu, w którym Bóg przybliżył się do ludzi, a który teraz zasiadając w chwale Ojca

¹⁹ A.J. Nowak, *Homo novus*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin – Kraków 2002, s.335 – 336.

Przedwiecznego, pozostaje zarazem w Kościele. Warto spojrzeć na trzy istotne aspekty misterium konsekracji osoby:

- Powołanie do konsekracji. Powołanymi w sensie teologicznym są ci, którzy słyszą odwieczne nawoływanie Boga poszukującego grzesznika, by poddać go uświęceniu. Powołanie (*vacatio Dei*) jest zatem „zewnątrznym Słowem”, jakby dodanym do wewnętrznego głosu serca niespokojnie szukającego Stwórcy. Zasadniczo powołanie Boże jest skierowane do całej ludzkości, stąd każdy człowiek jest powołany. Wybranymi są ci, którzy na głos wezwania odpowiadają wyjściem ku Słowu.
- Poświęcenie – jako ofiara i jako chwała człowieka. Człowiek poświęcający się Bogu przez konsekrację, porzuca ziemski świat, dla własnego zbawienia w służbie Bogu. Dla Boga – czyni z siebie dar, jedynie w tym sensie, że pozwala Bogu posługiwać się sobą. Bóg tego daru nie bierze jednak dla siebie, lecz dla ludzkości, którą pragnie ujrzeć w swoim domu, w wieczności. Droga rad ewangelicznych, to szczególnie miejsce pełnego użycia daru wolności ze strony człowieka. Na wzór Syna (nie niewolnika) może człowiek dążyć, by „być jedno” z Bogiem, być w Jego sprawach. Jest to oddanie się sprawom „wyższym”, a nie jedynie porzucenie spraw ziemskich, na znak protestu wobec świata.
- Konsekracja jako przemienienie i uświęcenie. Człowiek według zamysłu Boga podlega w Kościele procesowi komunikacji z Bogiem i przemienieniu. Przemienienie zaś to proces nieustannej metanoi, długotrwałej metamorfozy. Przemiana osób dokonuje się na fundamencie czasu, nie zachodzi nagle i nieodwracalnie, nawet u nawróconych gwałtownie i trwale. Jest procesem dokonywanym stopniowo, etapami lub skokowo. Ma charakter progresywny i regresywny w formie wielokrotnego nawet powrotu do stanów już przebytych. Rozwój osoby w procesie uświęcenia ma zatem kształt walki z porażkami i zwycięstwami. Konsekracja na drodze profesji rad ewangelicznych jest wyraźną, publiczną decyzją osoby dorosłej na intensyfikację przemiany własnej i zaangażowanie się w przemianę innych. To podążanie do całkowitego przepełnienia siebie życiem Bożym, życiem świętym²⁰.

²⁰ A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana, Ślub ubóstwa T.1*, Lublin 1992; *Ślub postuszeństwa T. 2*, Lublin 1994; *Ślub czystości T.3*, Lublin 1999.

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej „Vita consecrata”²¹ wyraźnie podkreśla:

„Najważniejszym przejawem misji nie są bowiem zewnętrzne dzieła, ale przede wszystkim uobecnianie w świecie samego Chrystusa przez osobiste świadectwo. Oto jest wyzwanie i pierwszoplanowe zadanie życia konsekrowanego! Im bardziej upodobniamy się do Chrystusa, tym bardziej czynimy Go obecnym i działającym w świecie dla zbawienia ludzi.”

Biorąc pod uwagę powyższy kontekst można wyprowadzić pewne prawidłowości, które ujęte są w tabeli.

Osobowość religijna	Cnoty	<i>Homo religiosus</i>
Osobowość sakramentalna	Cnoty	<i>Homo novus</i>
Osobowość konsekrowana	Cnoty	<i>Homo consecratus</i>

Oznacza to, iż w przypadku osobowości religijnej ma swój odpowiednik w *homo religiosus*. Osobowości sakramentalnej zaś odpowiada *homo novus*. Dla osobowości konsekrowanej charakterystyczny jest *homo consecratus*. Warto zauważyć, iż w tabeli odpowiednio dla trzech typów osobowości ważna jest obecność cnót. Ich znaczenie zwiększa się (powiększająca się czcionka) od osobowości religijnej, aż do osobowości konsekrowanej.

ZAKOŃCZENIE

Problematyka cnót podejmowana jest dzisiaj dosyć rzadko, a zwłaszcza w obszarze takich nauk, jak psychologia. Dokonując jednak analizy tej problematyki można zauważyć ścisły związek aretologii z psychologią. Dzieje się to w szczególny sposób w kontekście podejmowania zagadnień rozwoju moralnego i religijnego człowieka. Relacja ta dotyczy nie tylko cnót naturalnych, ale także cnót nadprzyrodzonych. Jednym z ważnych predyktorów rozwoju moralnego i religijnego osoby jest właśnie kształtowanie cnót.

Istotnym, specjalnym obszarem kształtowania życia cnotliwego jest sakramentalna formacja sumienia. Sumienie prawidłowo i adekwatnie ukształtowane, oddziałuje na tworzenie się dojrzałej osobowości w trzech znaczących płaszczyznach: *homo religiosus*, *homo novus* oraz *homo consecratus*.

²¹ Wydana 25 marca 1996 nr 72.